

# 復讐の論理

『曾我物語』と敵討――

佐伯 真一

はじめに

一、「敵討」と「仇討」

二、中世の敵討

三、敵討の心情と論理

四、『曾我物語』と敵討

おわりに

『曾我物語』が敵討を主題とする作品であるということは、敵討を孝行として賛美する価値観が否定された戦後においては、正面から論じられてこなかったように思う。そのような視野の中では、『曾我物語』の世界が、江戸後期の「仇討物」などと呼ばれた文芸と、安易に同一視されてきた面もあるのではないか。しかし、中世の作品である『曾我物語』は、中世の風土の中で読まれねばならない。中世の敵討は、儒教道德の「忠孝」などといった観念で正当化される以前の、名誉を重んずる武士の素朴な心情に基づく、復讐の慣習であった。『曾我物語』の敵討肯定は、そうした心情に基づいて、仏教を援用した未熟な論理を構築し得ているに過ぎない。そうした観点から、『曾我物語』を改めて読み直してみるべきではないだろうか。

## はじめに

『曾我物語』は、江戸時代から第二次世界大戦前の日本人にとっては、国民常識といえる作品だったが、戦後生まれの日本人にとっては、あまり親しみのあるものではない。『平家物語』が、勃興する武士階級を描く作品などと読み替えられることで、一九五〇～六〇年代に流行した階級的な歴史観からも歓迎されるなどの過程を経て、戦後も代表的な古典作品としての位置を保ったのに対して、『曾我物語』はそうした契機を持たず、時代に合わない作品として忘れ去られてきた面が強いように思われる。その原因はいくつもあるが、おそらく大きな原因は、『曾我物語』の主題である親の敵を討つという行為が、戦前に「孝行」として賛美されたのに対して、戦後の価値観からは受け入れがたいものだったことだろう。

そんな気分を、文学研究者の書いた文章の中で、最もよく表しているのが、戦後の『曾我物語』研究を代表する論文の一つである、森山重雄「在地者の贖罪―『曾我物語』の意味するもの―」（一九六三年<sup>1</sup>）の、次のような記述であらう。

今四十代以上の人間だったら、この物語を修身教科書と結びつけずには思いだせないだろう。「ひとつら

の雁」によって知られている、一万と箱王が秋の月夜にいつつ連れた雁の南をさして飛んでゆくのをみて、雁さえ父と母がそろっているのに、自分たちには母があつてなぜ父がないのだろうと悲しむ場面である。教科書の編者は、この挿話によってたしか孝行ということとを説こうとしていたと記憶している。こうした家族主義が、わが国古来の美風として修身のなかにもちこまれる時、曾我兄弟の物語は急に色あせて、しぼんだ花のように我々の記憶の片隅に縮んでしまうのである。われわれは一種の羞恥の感情を伴うことなしには、この物語を思い出せないのだ。

戦後の価値観から見れば克服すべき対象である、日本の古く否定的な要素を体現した作品として、この物語は、一時期「羞恥の感情」を呼び起こしたのである。

だが、それは森山重雄の世代の話であつて、戦前に教育を受けていない世代にとっては自明のことではない。「孝行」で接続することによって、『曾我物語』と近代の教育の両者をもろともに恥じるような感覚は、森山論文から四十年も経った現在では、必ずしも共有できないものになっているといえよう。森山論文のような感覚で『曾我物語』を敬遠してきた戦後の思潮自体が、既に考察の対象となるはずのものであり、その考察は、『曾我物語』と近代の教

育とを連統的に捉える感覚自体を対象化するものでなくてはなるまい。

いや、もちろん、『曾我物語』が、近代日本で説かれた「孝行」と同じ主題を有する作品などと規定できるようなものでないことは、戦後の研究の中で十分に明らかにされてきたはずで、今さらいうまでもない。だが、戦後の『曾我物語』研究が戦前の作品像と異なるものを築いてきたのは、主として、戦前の道徳につながるような要素を切り捨て、それとは異なる側面に光を当ててゆくことによつてであつたように思う。それは、この作品が、兄弟が親の敵を討つた「敵討」を主題とする物語であることを、案外、正面から考えてこなかったということでもある。その点は、稲葉二柄<sup>2</sup>が、

振り返つてみると、この物語を「仇討物語」ないしはそれに類した「仇討文学」というような規定をしたうえで、真正面から論じたものは意外なことに極めて少ない。

と述べるとおりであろう（稲葉論文が「その稀な一例」として挙げる山岸徳平「仇討文学としての曾我物語<sup>3</sup>」については後述するが、昭和二年に書かれたこの論文がきちんと批判されてこなかったことも、そうした傾向を示す問題の一つであると考ええる）。前掲の森山論文が、

敵討という觀念は、それだけでは倫理的に不毛なものである。したがつてこの物語は、はじめから思想的に深くならない制約をもつていたのである。

と述べているように、戦後の『曾我物語』研究は、「仇討物語」といつた規定を不毛として、または自明のこととして相手にせず、如何にその規定と異なる読み方をするかに努めてきたかのようにさえ見えるのである。

しかし、もはや森山論文のような「羞恥」を共有できない世代に属する筆者にとつて、この作品を「仇討」「敵討」の文学として捉えるという、当然の課題を避ける理由はない。「敵討」は、確かに高度な思想と呼ぶようなものではないかもしれないが、もちろん、高度な思想を相手取るだけが文学研究ではあるまい。復讐という行為をどのようにかえるのかという問いは、人間を考える上で重要な問題であるはずで、決して不毛ではないと思われる。少なくとも、戦前の研究レベルに放置してよいことではないだろう。以下、そのような視点から、『曾我物語』について考えてみたい。

#### 一、「敵討」と「仇討」

さて、ここまで「敵討<sup>かたぎうち</sup>」と「仇討<sup>あやうち</sup>」とを混用して述べてきた。従来の『曾我物語』研究における用語としては

「仇討」が多いが、筆者は「敵討」を用いておきたいからである。『曾我物語』の語彙として、「敵を討つ」の用例は、

不憚<sup>レ</sup>將軍家の陣内<sup>ニ</sup>討<sup>テ</sup>親の敵<sup>ヲ</sup>芸<sup>ヲ</sup>施<sup>シ</sup>当庭<sup>ニ</sup>名<sup>ヲ</sup>留<sup>メ</sup>  
後代<sup>ニ</sup>（真名本巻一）

面々の有様にて、当御代に、敵討沙汰、とどめ給へ  
（仮名本巻五）

などのように、真名本においても仮名本においても、いくつも見出すことができる。しかし、「仇を討つ」や「仇討」の例は見出しがたい。それも道理で、「あだうち」は中世の語彙としては存在しなかったようである。「仇」は近世前期頃まで「あた」と清音だったようなので、もしあるとすれば「あたうち」だろうが。

小学館『日本国語大辞典』「あだうち」項は、用例としては、一八世紀前期とされる『鳩巢小説』等を挙げ、最近の第二版では、「語誌」の項に、

「かたきうち」が古く、「かたき」と「あだ」が混同されるようになって、「かたきうち」の意で、「あだうち」の語が使われるようになった。

との解説を加えている。また、角川『古語大辞典』「あた（あだ）」項④は、

近世では、特に「あたをかへす」「あたをむくいる」

などと熟して、敵討ちをする意に用い、また「君父のあた」「母のあた」など、敵討ちの対象となる遺恨をもいう。近世後期には仇討（あだうち）という熟語も生じた。

と解説する。「仇討」は比較的新しい言葉で、江戸時代後期から使われるようになったと見られるのである。

それなのに、私達はなぜ「仇討」と言ってしまうのか。

江戸時代には、敵討は社会的にある程度公認されていて、敵討に出る者は町奉行や領主などに届け出て登録すれば、敵討が認められるという制度があった。また、「忠臣蔵」などのように敵討を扱った文芸に非常に人気があった。そうした行為を扱った文芸や演劇の呼称として江戸時代後期に定着した「仇討物語」「仇討物」などといった言葉で、それらの源流に位置する『曾我物語』そのものをも捉える見方が広まったからであろう。だとすれば、「仇討物語」という用語は、江戸時代後期の感覚を以て、はるか前代の『曾我物語』を逆算的に規定するものではなかったか。

これはもちろん、『曾我物語』論では「仇討」という言葉を使うな、「敵討」に言い換えよ——というような言葉狩りに類する問題ではない。「仇討」という言葉を使うか否かにかかわらず、私達は知らず知らずのうちに、江戸時代の「仇討」の視点で『曾我物語』を読んでいるのではな

いか——という点を問題にしたいのである。

吉川弘文館『国史大辞典』「敵討」項(西山松之助執筆)には、一〇六項目に及ぶ「敵討一覧」が掲げられている。最初が一九三年の曾我兄弟の敵討であるわけだが、次の例は四百年以上も飛んで、慶長十年(二六〇五)、元和元年(二六一五)と続き、以下、一〇〇例を越える敵討の例が挙げられて、最後は元治元年(二八六四)、明治四年(一八七一)で終わる。つまり、曾我兄弟以外はほとんど江戸時代の事例なのであり、数多い江戸時代の敵討の中に、ぼつんと一例、四百年も前の曾我兄弟の例が置かれているのは奇妙な眺めである。もつとも、この表は、実は平出鏗二郎『敵討』に収められた「江戸時代敵討事蹟表」に依拠しつつ、前後に僅かな増補を加えただけのものである。ようなので、奇妙さはそうしたところに由来しているのかもしれないが、増補にあたつて、江戸時代以前では曾我兄弟の例のみが加えられたことには、やはり何らかの理由があるだろう。

『国史大辞典』は、本文の中では、「それ(江戸時代引用者)以前にも多かったことが推察される」とも記し、古代の眉輪王や、平貞盛の將門討ち、源頼朝の長田忠致討ちを挙げている。中世の例としては、他に、たとえば公曉の実朝暗殺も主観的には敵討に類する事柄であつたかもし

れないし、『太平記』巻二に描かれる阿新丸の例を挙げることもできよう。だが、そうした諸例をさしおいて、曾我兄弟の敵討のみが一覧表に入れられている点に、この物語が江戸時代の敵討と同様の物語として受容しやすいものであり、実際そのように理解されていることが見て取れるのではないだろうか。

そうした意味では、江戸時代の「仇討」というような見方から離れて『曾我物語』を読むということは、案外、難しいことであるのかもしれない。しかし、曾我兄弟の敵討だけが、同時代の多くの例からかけ離れて、江戸時代と同様の意識に支えられていた——などということは、もちろんあり得まい。私達が無意識のうちに『曾我物語』を江戸時代の意識で読んでいるようなことがあるとすれば、それは文学研究としては克服されねばならない事柄なのであつて、中世の作品は中世に戻して読まねばならない。

## 二、中世の敵討

では、中世の敵討とは、どのような行為であつたのか。

中世、鎌倉時代に入る前から、敵討という行為は、武士の社会を中心として、ある程度普通に行われていたと見られる。それは、『曾我物語』自身の語ることでもある。真名本『曾我物語』巻五で、曾我兄弟が、異父兄である京の小

次郎に、敵討への加勢を頼んだのに対して、小次郎は、こう言つて断る。

成<sup>て</sup>当鎌倉殿の御代に、敵正<sup>キ</sup>親の敵、日の親（敵賊）<sup>ナレとも</sup>、  
忽<sup>ニ</sup>遂<sup>ニ</sup>宿意<sup>ヲ</sup>を无<sup>シ</sup>者<sup>ハ</sup>。申<sup>レ</sup>上<sup>ヘ</sup>至<sup>シ</sup>訴訟<sup>ヲ</sup>をコソ候<sup>ハ</sup>。

「頼朝殿が治める時代となつて、今はもう自分で敵討をするような時代ではない、文句があるなら訴訟をしない」というのである（実際には、「訴訟をしても無駄だからあきらめろ」と言っているのだろうが）。ともあれ、時代遅れのこととして語られているわけではあるが、以前には自ら敵討を遂げることが珍しくなかったと認めている言い方でもある。そして、この小次郎は、『曾我物語』では評判の悪い人物であり、敵討は時代遅れだというその言い分は、物語の中ではあまり認められてはいないのである。

平安後期における敵討の習慣については、『法然上人伝』からも窺うことができる。『法然上人行状絵図』巻一によれば、父の漆間時国は、美作国、現在の岡山県の押領使だったが、人の恨みを買つて殺された。時国は臨終に際して、当時九歳であつた子息の勢至、後の法然に対して、

汝、更に会稽の恥を思ひ、敵人を恨むる事なかれ。これ、偏に先世の宿業なり。もし、遺恨を結ばば、その仇世々に継ぎ難かるべし。しかし、早く俗を逃れ、家を出でて、我が菩提を弔ひ、自らが解脱を求めんには。

との遺言を残したという。敵討を行えば、復讐は復讐を呼び、遺恨は絶えない。そんなことはせず、出家して我が菩提を弔え、というわけである。この九歳の少年が遺言を守らなければ、後の法然上人は存在しなかったかもしれない。ともあれ、この遺言からは、敵討が、平安後期にはある程度一般的な習慣だったことが理解できる。

法然とは逆に、少年が長じて敵討に至つてしまつた話が、『今昔物語集』巻二五―四話「平維茂郎等被<sup>レ</sup>殺語」である。上総守兼忠のもとに、その子・余五將軍維茂が訪ねて来た時のこと。維茂の第一の郎等の太郎ノ介は、かつてある男を殺したのだが、その殺された男の遺児は、今、兼忠に仕える小侍男となつていた。兼忠が不用意に「あれはかつておまえの父を殺した男だ」と明かしてしまふと、この男は涙を浮かべて立ち去り、その夜、太郎ノ介を殺害した。維茂は第一の郎等を殺されて激怒し、下手人を引き渡せと父・兼忠に迫るが、兼忠は、「下手人を引き渡せば、お前はそれを殺すのか。それなら引き渡すわけにはいかない。親の敵を討つのは天道も許し給うことである。俺が殺されたら、お前はその敵を討つてくれるはずではないのか」と反問し、この男を守り通したという。兼忠の言つた「祖<sup>タカキツ</sup>敵<sup>ヲ</sup>罰<sup>シ</sup>」天道許<sup>シ</sup>給<sup>フ</sup>事<sup>ニ</sup>非<sup>ズ</sup>ヤ<sup>（ト）</sup>という言葉は、この小侍男の心内語の中でもほぼ同様に、「祖<sup>タカキツ</sup>敵<sup>ヲ</sup>罰<sup>シ</sup>」天道皆許<sup>シ</sup>

給「事也」と用いられており、こうした復讐を肯定する觀念が存在したことが窺われる。

これらは親の敵を討った例だが、敵討はそればかりではない。妻を寝取られた夫の「妻敵討」なども敵討であつた。「妻敵討」の問題については、早く、折口信夫が「女敵は討たなければならぬといふ、何時からとも知れぬふおくらあ」(傍線原文)の存在を論じつつ、「普通の仇討ちと女敵討」とを一括して論ずる視点を見せている。その後、勝俣鎮夫は、中世法の問題として、平安末期以降の武家社会に根強く存在した、夫の姦夫殺害を肯定する觀念の存在や、そうした觀念が戦国時代の分国法に反映してゆくことなどを論じている。折口が「ふおくらあ」の問題として論じているように、おそらくは古来の慣習的な問題として、妻敵討も肯定されるものであつたことは、理解しておかねばなるまい。

勝俣鎮夫が指摘するように、妻が密通している現場をおさえ、相手の男を殺害しようとする場面を描く説話は、『今昔物語集』巻二六―四「藤原明衡朝臣、若カリシ時行二女許一事」(『宇治拾遺物語』二九話も同話、同二六―二二「名僧立、寄「人家」被「殺事」、古今著聞集」巻九「源義家或法師の妻と密会の事」、『沙石集』「無「嫉妬ノ心」人ノ事」(梵舜本巻七、米沢本巻九)などに見え、一

般的な行為であつたと見られる。

『沙石集』「蛇ノ人ノ妻ヲ犯シタル事」(梵舜本巻七、米沢本巻九)には、昼寝をしている妻にまわりついていた蛇を、夫が怒つて杖で撃ち、

親ノ敵キ宿世ノ敵ト云ツレバ、子細ニ不<sup>およ</sup>及<sup>ば</sup>、殺害スベキ事ナレドモ、今度斗ハ許ス。<sup>①</sup>

と言う場面がある。ややわかりにくいのが、岩波旧大系が頭注で、

「女敵(めがたき)、親の敵は宿世の敵」のような俚言でもあつたか。

と注しているのがよいだろう(小学館新編日本古典文学全集頭注も、俚言や慣習法の存在を想定している)。つまり、「女敵」(妻敵)も「親の敵」と同様に、「宿世の敵」つまり前世からの重大な敵と認識されていたというわけである。この話は、杖で殴られた蛇が、この男に対して逆恨みをして、仲間を引き連れて仕返しに来るが、男がわけを話すと、蛇たちは納得して、問題の蛇を一噛みずつ噛んで去つていったという。つまり、男の言い分は、蛇たちにも正当と認められるものだったというわけである。

『吾妻鏡』文治六年(一一九〇)建久元年(正月六日条)によれば、藤原泰衡の郎従であつた大河次郎兼任は、主君の敵を討つ覚悟を、次のように表明したという。

古今間。報<sup>二</sup>六親若夫婦怨敵<sup>一</sup>之者。尋常事也。未<sup>レ</sup>有  
下討<sup>二</sup>主人敵<sup>一</sup>之例<sup>上</sup>。兼任独為<sup>レ</sup>始<sup>二</sup>其例<sup>一</sup>。<sup>12)</sup>

ここでも、親族と夫婦の「怨敵」を討つ行為が同列に並べられ、主君の敵を討つ行為と対比されている(但し、ここでいう「夫婦怨敵」は、右に見たような密通の問題としての妻敵討とは異なるかもしれない)。この発言では、世間一般の「尋常」な敵討とは、「六親もしくは夫婦の怨敵」を討つ行為なのであって、主君の敵を討つ行為は、めったにないことと意識されている点には注意しておきたい。

石井進『中世武士団』<sup>13)</sup>は、これらの諸例を含む多くの例を挙げて、平安中期頃から鎌倉時代の日本社会とりわけ東国武士社会においては、私的復讐がある程度までは公認された慣習であったこと、また、『曾我物語』の京の小次郎の話に見るように、私的復讐を否定して公的裁判に従うべきだとする観念も現れてはいるものの、その比重は小さく、独立的なイエの支配権が認められた中で、裁判制度と私的復讐の慣習とは相補的に併存したことを論じている。

法制史・社会史の議論でありながら、同時に、みごとに『曾我物語』論となっている好論であり、小稿はこの論から多くの示唆を受けている。

その中で挙げられている、「平安遺文」三二八六「主計允惟宗忠行義絶状」の例を見てみよう。河内国楠葉河北牧

の住人である下司清科<sup>きよしな</sup>行光の三男、光貞が酒に酔って、この牧の住人前武者所定康の所従を刃傷した。そこで定康は、近親の左衛門尉光弘と共に、光貞やその父の行光を搦め取り、監禁して暴行を加えた。行光は二十日余りを経て解放されたが、光貞は——というところで二文字ほど欠字になっているのが残念だが、「於光貞已□□」という文脈からすれば、あるいは殺害されたものであろうか。光弘は、さらに行光の弟である忠行をも殺害すると称し、立札を立てるなどして脅している。そこで、武勇を好まない忠行は、光弘の攻撃を逃れるために、やむを得ず行光を義絶するところなのである。この場合、定康と光弘は、従者を傷害されたとに對して怒り、執拗かつ苛烈な報復を図っていることに注目したい。先に見た『今昔物語集』巻二五―四話でも、兼忠が頑強に守らなければ、維茂は自分の郎等の復讐を遂げていたはずなのである。

もう一つ、これは周知の『徒然草』一一五段。宿河原にやってきた「ぼろぼろ」の「しら梵字」は、東国で自分の師匠を「いろをし」に殺されたので、恨みを晴らしに来たのだと言う。「いろをし」は、道場を汚さないように外へ出て、また、仏事の妨げにならないように助太刀無用と言いついて、「二人、河原へ出で合ひて、心行くばかりに貰き合ひて、共に死んだという。これは「師」の敵討であ



る。

このように、石井進によつて描き出された、平安・鎌倉期における敵討の世界は、父の敵・師の敵・従者の敵・妻敵などに対する報復を包括的に含み込んだ、「私的復讐の慣習」の世界なのである。

その後、一五世紀中頃までに成立したと見られる『義貞軍記』<sup>13</sup>は、「親の敵を討べき用意事」において曾我兄弟の事例を取り上げ、「親の敵に、足をうしろへ踏事なかれ」などと、親の敵を特別に扱う姿勢を見せているし、戦国時代末期、武田家の家臣の手になるとされる『甲陽軍鑑』<sup>14</sup>は、巻十九「武士道の沙汰褒貶六ヶ条之事」に、

かたきうちは、親のかたきを子のうつはじゆん<sup>(順)</sup>、兄の  
を弟のうつはじゆん<sup>(順)</sup>、子のかたきを親のうつはじゆん<sup>(逆)</sup>、  
弟のを兄のうつはじゆん<sup>(逆)</sup>也。

と記す。「敵討」の範囲が狭くなり、また、「孝」と呼べるような範疇に近づいている印象を受けるが、これらの書の伝える精神については後でもう一度検討する。さらにその後、江戸時代に入つて、「諸国敵討」の副題を有し、敵討の物語を集めている西鶴『武道伝来記』も、必ずしも「親の敵」ばかりを描くわけではなく、念友（男色の相手）の敵を討つた例などをいくつも含んでいる。『武道伝来記』に至つても、「敵討」は、なお「忠義」「孝行」というような

概念に収まりきつてはいないというべきであろう。

以上、中世の敵討は、あらゆる敵に対して行われた復讐行為一般という、広い裾野の中で捉えられねばならないと思われる。それは、親の敵を討つ「孝行」の行為として体制に公認され、あるいは主君の敵を討つ「忠義」の行為として賞賛された「仇討」とは異なるのではないか。いや、江戸後期の仇討も、「忠義」「孝行」といった觀念に基づく言葉で正当化されているものの、実はそうした言葉に還元できない内質を持っていると思われるのだが、ここで注意しておきたいのは、中世の敵討は、そうした正当化の論理をさえ十分には見せず、復讐の心情をむき出しにしているように見えることなのである。

### 三、敵討の心情と論理

さて、先に紹介したように、『曾我物語』を「仇討文学」と規定して真正面から論じた「稀な一例」とされる、山岸徳平「仇討文学としての曾我物語」（前掲注3）は、「復讐心理」一般の考察から始まり、世界的規模で復讐の問題を考察して日本の仇討に説き及び、一転して『曾我物語』諸本論や作者の思想、後代文学への影響にも筆を及ぼす大論文である。そこから学ぶことは今なお多いが、問題は、「東洋の忠孝思想から武士道へ」という構図の中に

『曾我物語』を位置づけていることである。

要するに、復讐の思想が組織立つて来たのは礼記や周礼等、前にあげた如く支那思想に負う所が多いのでありますが、更に忠孝を根本思想とする、武士道が発達すると、それに伴うて仇討は賞讃せられ、又、民衆の心情にも影響して、遂に文学の題材とまでなつてしまひました。それは鎌倉以後であります。

つまり、「忠孝を根本思想とする武士道」精神が文学の形をとつて表れたのが『曾我物語』である——ということになるわけである。

確かに、中国文化における復讐が、儒教思想によつて道徳として正当化されているという指摘は、基本的に正しいだろう。『礼記』曲礼上の「父之讎、弗<sup>レ</sup>與共戴<sup>レ</sup>天」、いわゆる「不俱戴天」の句などによつて知られるように、儒教は基本的に親族の敵を討つことを肯定する。そして、このような思想が、孝行という觀念と共に、日本に伝わつていたことも確かである。たとえば、『経国集』卷二十には、殺人を禁ずる法に従う臣の道と、「父讎不<sup>レ</sup>同<sup>レ</sup>天」という子の道との矛盾をどう考えるかという問いが示され、神虫麻呂の対策に、「当<sup>レ</sup>守<sup>レ</sup>孝之時。不<sup>レ</sup>憚<sup>レ</sup>損生之罪」との答えが示されている。

また、たとえば陽明文庫本『孝子伝』の董黯説話<sup>(1)</sup>。孝行

息子の董黯の母を、親不孝の王奇の母がうらやみ、息子に愚痴をこぼしたため、王奇は怒つて、董黯の母を罵つて乱暴し、また、自分の母には食べきれない食事を用意して、無理にこれを食べさせた。その後、董黯の母が亡くなると、董黯は、「父母讐、不<sup>レ</sup>共戴<sup>レ</sup>天」と、まさに『礼記』の言葉を引きいて嘆じたかと思うと、直ちに王奇の首を斬る。董黯は役人に捕まるが、孝子として許されたという。

『礼記』自体もちろん日本人に読まれていたはずだし、親の敵を討つことは正しいという儒教的理論はある程度知られていたはずである。しかし、「不俱戴天」などという言葉は、案外、日本の平安から中世の敵討に関わる文献には現れてこない。たとえば、先に見た『今昔物語集』卷二五―四話に見える、「祖<sup>カミ</sup>、敵<sup>カミ</sup>、罰<sup>ツツ</sup>事<sup>ハ</sup>天道皆許<sup>シ</sup>給<sup>フ</sup>事也」にしても、岩波旧大系が頭注四三で注意しているように、『礼記』の「不俱戴天」に関連づけることが不可能ではないが、『本集』には比較的その考え方が稀薄<sup>レ</sup>であるというのが穩当だろう。平凡社『日本史大事典』の「敵討」項において、勝俣鎮夫が、

その行為（敵討のこと―引用者）が道理と考えられた思想上の根拠として通常あげられる「不俱戴天」（礼記）の觀念は、中世においてはなお未定着であつたと指摘しているのは妥当と思われる。先に見たように、日

本の平安・鎌倉期には、敵討がある程度習慣的に行われていたと見られるにもかかわらず、「不倶戴天」というような言葉でそれを合理化した言葉はあまり見あたらないようである。いや、近世に入ってからさえ、たとえば「武道伝来記」がそうした観念を描き出しているとは言えそうもない。きちんとした用例調査をしたわけではないが、平出鏗二郎『敵討』（前掲注6）が、「後世に至ると敵討の小説や物語には、この不倶戴天といふ語のないものはない位に用いられてゐます」と述べる「後世」とは、江戸時代も中期以降のことではないだろうか。

つまり、日本の鎌倉時代の武士達の敵討を儒教の論理に結びつけることは疑われるわけだが、それを「儒教の忠孝を根本とする武士道」によるものとするのは、さらに疑わしく、およそ根拠のないことであるといわねばなるまい。このような立論は、明らかに当時流行していた「武士道」論の影響を受けている。最近いささか論じたことだが、「武士道」論の流行は明治後半から始まる。山岸論文が書かれた昭和初期には大流行していたといつてよいだろう。山岸論文の七年後に刊行された橋本實『武士道の史的研究』<sup>19</sup>は、当時の「汗牛充棟もたゞならぬ」武士道関係の議論を整理し、武士道の発生に関する説を四種類に分類しているが、その第一は「武士道は建国当初より存在せるも

のである」との説、第二は「武士道の成立は武士勃興以後であるが、その萌芽である源流は遠く建国精神に存する」との説で、三番目にやっと「武士道は全く武士の勃興以後成立せるものである」との説が出てくる。「武士が登場する前から武士道があった」などという、今から見れば馬鹿馬鹿しいとしかいえないような「説」が、有力な学説として大まじめに議論されていた時代に、山岸論文は書かれているのである。道徳としての「武士道」が超歴史的に一貫して存在した——というような観念に影響されていることは、ある程度やむを得ないことであろう。ただ、私達が山岸論文の遺産を継承するためには、当然、そうした部分を清算しておく必要がある。

中世の敵討が、主君への忠義や父親への孝行といった大義名分を有する報復に限定されるものでなかったことは、右に見たとおりである。また、古川哲史<sup>20</sup>などが指摘しているように、「武士道」という言葉が登場するのは戦国時代も後半のことと見られる。そして、誕生期の「武士道」は、儒教道徳などとはおよそ縁遠い、戦場から生まれた荒々しい精神であった。たとえば、『甲陽軍鑑』巻七に見える話、武田信玄が、武田家の中で武士達の喧嘩が絶えないので、これをやめさせようと思つて、喧嘩両成敗を制度化しようとした。ところが、それに対して、家臣達から反対論が出

た。「喧嘩さえやめさせればいいなら、喧嘩両成敗もいいだろう。しかし、喧嘩さえしなければいいのか。侮辱を受けても地面を歩いて我慢しているような奴は役に立たない」というのである。

法度をしつし奉りて、何事も無事にと計あそばし候はば、諸侍衆、男道のきつかけをはずし、かんにん仕り候て、みなふそくかきのおくびやうものになり候はん。(中略) 就中、侍大将も、武士道きつかけのいしめをはずし申に付而は、武士道はすたり、上様御ためあしく候。

ここで「きつかけ」という言葉が多用されているように、何か腹立たしい仕打ちを受ければ、機を逸することなく直ちに相手に報復する、たとえばそのような精神が、初期の「武士道」であり、「男道」であった。それは、『可笑記』巻五にある、若い侍が「武士道」をめざしたところ、ただの粗暴な「喧嘩好き」になつてしまったという話に通じるものであり、また、中江藤樹「翁問答」が、仁義を知らず、かみ合いの強い犬のようなものだとか批判した武士達の姿に重なるものである。そうした精神が、「儒教の忠孝」などとおよそ別種のものであることは、明らかではないだろうか。

「武士道」に近く、しばしば「武士道」と混用される言

葉に、「武道」がある。西鶴『武道伝来記』を、和辻哲郎が、『曾我物語』や『義経記』に表現された「武士の思想」を引き継いだ作品と捉えたと共に、それを中江藤樹などの儒教的士道とは対立するものと捉えたことも著名であろう。和辻は、『武道伝来記』の世界を、

ごく些細な侮辱の言葉、軽蔑の素振り、冷淡な批評などが、直ちに武士を果し合いに駆り立てて行くのである。しかもその果し合いは必然に復讐を生み、復讐は更に復讐を生む。

と、描き出している。この「直ちに」「果し合い」に突き進む精神は、まさに『甲陽軍鑑』が「きつかけ」を外さずに戦う「武士道」「男道」として描いている精神に他ならないだろう。

それはまた、武士の道を「当道」と捉える点で「武士道」の先駆とも見られる『義貞軍記』の曾我兄弟評にもつながる。『義貞軍記』は、曾我兄弟の敵討を評価しつつも、兄弟が成功したのは運が良かったからであり、あんなに時間をかけてはいけなさと批判する。

(敵を討つ前に、もし相手が横死でもして、永く本意を遂<sup>とんげ</sup>ずは、家に疵<sup>きず</sup>を付<sup>つ</sup>べし。只親の敵においては遁<sup>とんげ</sup>避<sup>ひ</sup>有<sup>あ</sup>べからず。機嫌<sup>きげん</sup>をも計<sup>はか</sup>べからず。即時に押寄<sup>おしよせ</sup>て勝負を決すべし。敵運<sup>かたうん</sup>尽<sup>つ</sup>ば、本意を遂<sup>とんげ</sup>べし。敵運あ

らば、我命を捨てたらんに、事達すとすべし。

という。報復を遂げられなければ家の不名誉になるから、結果を考えず、運を天にまかせて突撃すべきだ、失敗して死んでもいいではないか、というのである。『葉隠』（聞書一―五五）も、同様の趣旨で曾我兄弟と赤穂浪士を批判している。このように復讐を非常に重視する心情は、即刻報復するというだけではなく、先に「主計允惟宗忠行義絶状」の例について見たような執拗な復讐、あるいは野口実が指摘するような、後々まで怨念を忘れず、執念深く復讐をとげる精神にも通じていると思われる。

こうした心情の系譜をたどれば、たとえば、先にふれた『今昔物語集』巻二五―四話において、郎等を殺されて激怒した維茂の、「此旅所参此被<sup>レ</sup>為<sup>テ</sup>候<sup>ヘバ</sup>、維茂極<sup>ガ</sup>恥也」との言葉に行き当たる。武士にとって、従者を殺されるのは、そしてそれに対して報復もしないでいるのは、「恥」であった。和辻哲郎の言葉を借りれば、武士に求められたのは「名のため命を捨てて」態度なのであり、恥をかかされた（名誉を傷つけられた）場合には命をかけて報復することが求められたわけである。そうした意味では、武士達は名誉を非常に大事にした。名誉とは、他者から軽んじられないこと、現代の俗語でいえば「ナメられない」ということであろう。妻を寝取られたり、従者を殺傷され

たりして、何も報復処置をとらなければ、名誉は傷つく。ましてや、親を殺されたりすれば、その敵は絶対に許さず、命をかけて報復せねばならない——そのような意味で名誉を重んずる心情が、日本の中世の武士達の復讐という行為を支えていた精神であると思われる。

敵討を「ふおくろあ」の問題と捉えた折口信夫（前掲注9）が、妻敵討の問題は本来「名誉の問題であつて、道徳問題ではありません」とも述べているように、中世の敵討とは、倫理・道徳とか、思想などというよりは、右のように名誉を重んずる武士の心情に支えられた慣習というべきではないか。そして、中世末期に誕生した「武士道」は、そうした心情を引き継いだ、荒々しい感覚を伝えるものであり、儒教道徳とは関係ないどころか、むしろしばしば対立する精神であつた。それを、儒教道徳と合体させて描き出したのは、近代「武士道」論の生んだ虚構である。いや、近代「武士道」論は、儒教道徳のみならず、幕末の尊皇思想も、上代の防人も、そして神話までも、あらゆるものをつぎはぎして、合体獣ヌエのような怪物「武士道」を、空想的に作り上げたのだが。

#### 四、『曾我物語』と敵討

さて、以上をふまえて、ようやく『曾我物語』の話にな

る。『曾我物語』は、敵討をどのように捉えているのか。真名本『曾我物語』は、周知のように、各巻冒頭に「本朝報恩合戦謝徳鬪諍集」と記す。兄弟の敵討を親の恩・徳に報い謝する「報恩の合戦、謝徳の鬪諍」と捉えていることを表すものであり、本書の立場はここに鮮明に表現されている。しかも、これは単なる副題ではない。巻七では、兄弟が富士の麓に着いたところで、

我等が本意<sup>ナレバ</sup>、自本報恩の合戦、謝徳の鬪諍<sup>ナレバ</sup>、山神<sup>モトカキ</sup>何<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>無<sup>ニ</sup>納受<sup>一</sup>

と、また、巻九で五郎が捕らわれた時にも、

千筋の繩<sup>アサメ</sup>は着<sup>カ</sup>付<sup>フ</sup>、可<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>何<sup>カ</sup>の苦<sup>カ</sup>、為<sup>レ</sup>父<sup>ノ</sup>付<sup>タル</sup>繩<sup>ナレバ</sup>、有<sup>ニ</sup>孝養報恩謝徳鬪諍の名聞<sup>一</sup>

と、いずれも五郎の口から語られており、「報恩・謝徳」は、この作品のキーワードとなっているのである。

では、「報恩謝徳」とはどういう言葉か。小学館新編日本古典文学全集『曾我物語』一九頁頭注一が注意するように、「報恩・謝徳」は、真名本『曾我物語』に近い作者圈において制作されたと見られる『神道集』巻八・四五「釜神事」<sup>(28)</sup>に、

二親ノ報恩、且<sup>ツ</sup>諸人<sup>ガ</sup>為<sup>メ</sup>ト存<sup>ジ</sup>候<sup>テ</sup>、法花経<sup>ヲ</sup>所<sup>ナレ</sup>共<sup>ニ</sup>誦<sup>シ</sup>テ、報恩謝徳<sup>ヲ</sup>為<sup>ニ</sup>ト<sup>テ</sup>、今朝供養<sup>ヲ</sup>遂<sup>ヘ</sup>候<sup>テ</sup>

と見える言葉である。同巻一〇・五〇「諏訪縁起」には、

夫我国<sup>ハ</sup>神国<sup>ニ</sup>シテ、神武粟散<sup>ハ</sup>辺国<sup>ト</sup>ハ申<sup>ナ</sup>ガ<sup>ラ</sup>、報恩謝徳<sup>ノ</sup>御<sup>ニ</sup>テ、親<sup>ヲ</sup>重<sup>ク</sup>シ<sup>テ</sup>君<sup>ヲ</sup>忝<sup>ス</sup>ル<sup>心</sup>深<sup>ク</sup>シ<sup>テ</sup>、必老<sup>ノ</sup>榮<sup>ニ</sup>身<sup>ニ</sup>余<sup>ル</sup>ともある。つまり、仏教的な文脈で親への供養・孝行、あるいは主君への忠義を表現する言葉だったわけである。曾我兄弟は、親の恩に報い、感謝しようとして敵討をするわけだが、親の恩に報いるという言葉は、多分に仏教的な観念で表現されているといえよう。

「孝」という徳目は、儒教の根本として重視されるもので、江戸時代には儒教道徳として純化されるが、古く、平安から中世の日本では、仏教と分かちがたく結びついて受容された<sup>(29)</sup>。右の真名本『曾我物語』巻九の例に見える「孝養」の語は本書の多用するものであり、多くは一般的な親への供養を意味するが、この巻九の五郎の言葉に続いて「雪<sup>メ</sup>て会稽<sup>ニ</sup>恥<sup>シ</sup>至<sup>シ</sup>父<sup>ノ</sup>孝養<sup>ヲ</sup>上<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>及<sup>ニ</sup>子細<sup>ニ</sup>」とあり、巻六では、「恋<sup>ニ</sup>悲<sup>ニ</sup>死<sup>ニ</sup>父<sup>ノ</sup>欲<sup>ニ</sup>至<sup>ニ</sup>孝養<sup>ヲ</sup>生<sup>ニ</sup>母<sup>ノ</sup>物<sup>ヲ</sup>を思<sup>ハ</sup>進<sup>ミ</sup>事<sup>ノ</sup>悲<sup>サ</sup>ヨ」ともある。親への供養を意味する「孝養」は、明らかに仏教的な言葉だが、真名本『曾我物語』は、曾我兄弟の敵討を肯定する論理として、これを用いるわけである。孝養としての敵討という意識は、何度も引くが、「今昔物語集」巻二五―四話でも、敵討を志した男が「我<sup>レ</sup>今夜孝養<sup>ヲ</sup>為<sup>ニ</sup>思<sup>ツ</sup>企<sup>ツ</sup>ル<sup>ヲ</sup>」云々と祈ることに共通する。親の敵を討つことは親への供養となるという論理は、

東国の武士達の間には、ある程度幅広く存在したのだろう。

さらに、真名本『曾我物語』においては、先にも引いたように、親に孝養をして死ぬ自分に付いた縄は、仏にすぎる善の縄（綱）だという五郎の言葉が繰り返された末に、最期の場面では、親の敵を討った者達が首を刎ねられる時には往生の奇瑞が現れたという、三国の先例説話が語られる。敵討は父への供養であるが故に仏や神に嘉され、往生も可能だという論理は、一貫しているわけである。だが、この先例説話の素姓は怪しい。その主人公とされる、「天竺の照度良王」「震旦の丁武豪テイブカウ」「本朝の肥州アヰモトの在職」なる人物は、いずれも不明である。「照度良王」は真名本『曾我物語』では他に巻二・巻五に登場し（巻五では「勝度良王」とある）、波羅奈国の王とされるが、正統の仏典類に見える名ではなく、正体は不明である。他の二者は、真名本『曾我物語』の中でも、ここにしか見えない。

真名本『曾我物語』の敵討に関わる先例説話には、巻二で兄弟の母が語る言葉の中に、「周の幽好王イウカウ」が、「殷インの中好町ナカウチ」なる人物に討たれ、その子が七歳で敵を討ったという話もある。これもわけのわからない話だが、既に黒田彰アキの優れた研究があり、四部合戦状本『平家物語』本文に見える「殷王」「文王」等の語に対して「殷周あたりの王名を拉してきて、適宜それらを配し」て作られた『平家打

聞』の注釈をふまえて、真名本『曾我物語』が敵討の物語としての「己の強烈なモチーフに合わせて」作り出したものと考証されている。「天竺の照度良王」「震旦の丁武豪テイブカウ」「本朝の肥州アヰモトの在職」の往生物語も、それに類する創作である可能性が強いのではないだろうか。

敵討の先例たり得る説話としては、先に見たように、『孝子伝』の董黯説話や眉間尺説話も日本に伝わっていた。眉間尺説話などは敵討の先例としてはぴったりであるはずで、実際、仮名本『曾我物語』は、巻四に「眉間尺が事」という章段を設けてこの説話を引いているわけだが、真名本『曾我物語』はこれさえ引いていないのである。

真名本『曾我物語』が、兄弟の敵討を弁護するために、このような創作と見られる説話を持ち出すのは何故なのだろうか。真名本『曾我物語』には、これらに限らず、創作かと疑われる原拠不明の説話が多く、それは、『神道集』『平家打聞』『平家族伝抄』などにもある程度共通することである。そして、不可解な説話であるだけに、その創作の理由を説明することも容易ではなさそうだが、現在、筆者は次のように考えている。もともと『曾我物語』が作られた環境においては、江戸時代の「仇討物」に見られるような敵討肯定の論理が未成熟だったのではないだろうか。当時の社会で敵討が肯定的に捉えられたのは、あくまで一

種の慣習、武士らしいならわしによることであつて、先例や理論を備えた体系的な教えによることではない。真名本『曾我物語』の手持ちの論理としては、親を供養せねばならないという仏教的論理しかなく、それに合わせた「先例」の説話を創作するしかなかったのではないだろうか。

しかしながら、山岸徳平前掲論文も指摘しているように、仏教の教えは、復讐を肯定する論理を作り出すことには本来あまり向いていない。残された女性達による供養の問題は別として、仏教の論理体系から言えば、兄弟の行為は、殺生の罪業により地獄へ、あるいは闘争により修羅道へ赴くべきものと判定されるのが自然であろう。そこで、真名本『曾我物語』の論理は苦しいものにならざるを得なかった。先にも見た、「自分に付いた縄は、仏にすがる善の綱だ」という五郎の言葉を、村上學は、罪業感を秘めた五郎の逆説と読みとり、こうした逆転した論理を押し通そうとする五郎を、現世の常識的な価値観にとどまる頼朝が断罪し処刑することによってこそ、苦しんだ人間が神仏と顕れる本地物的な構造が完結するのだと考えた。これは、現在までの『曾我物語』論の一つの達成点とも言うべき、優れた深い読解であると思われる。だが、小稿の文脈から身も蓋もない言い方をしてしまえば、仏教理論を強引に利用しているのは、真名本『曾我物語』という作品そのものの、ま

たはその作者であつて、五郎ではないだろう。私的復讐の慣習を基盤として、貧しい兄弟が、権勢ある親の敵を討つという行為に理屈抜きに共感を感じつつ、しかしそれを正当化する十分な理論を持たない真名本『曾我物語』作者が、正当化の論理を構築しようとした時、その作者は仏教に頼るしかなかった。それは異例のことではなかったが、これほどの規模の作品を支えるには、いささか苦しい論理であつた——というように捉えるべきではないか。

そして、その苦しさは、おそらくは単に復讐と仏教との相性の悪さの問題だけではない。敵討は慣習としては認められることではあつても、ごく普通のことというわけではなく、一面では社会秩序とは相容れない面を持つていたのではないか。たとえば、再三ふれる『今昔物語集』巻二五「四話が、話末評語で「祖<sup>オヤ</sup>敵<sup>カタ</sup>罰<sup>ツツ</sup>事<sup>ハ</sup>、極<sup>イミ</sup>兵<sup>ツバ</sup>也<sup>ト云ヘドモ</sup>」難有<sup>ナガ</sup>事也<sup>キ事也</sup>」と述べていることや、また、この話の中で兼忠が郎等に親の敵のことを気軽に明かしてしまうこと、敵を討った男が許されはしたものの「人<sup>ニ</sup>心<sup>ラ</sup>被<sup>オカレ</sup>置<sup>カ</sup>、ウルサキ者<sup>ニ</sup>」思われて、間もなく病死してしまうという結末などから考えて、敵討は、許されることではあつても、そうそう常にあることではなかったであろう。また、父・義朝の復讐という心情を根強く持ちながら、表面的には決して私怨の戦いという立場を取らず、「法皇の仰せによつて



朝敵を討つ」という構えを崩さない『平家物語』の頼朝に見るように、「私的復讐の慣習」が、一般に無条件で認められていたわけでは決していない。社会の公式の論理としては、おそらく、先に見た京の小次郎の言うように、訴訟に訴えるなどという方が正当性を保ちやすかったのではあるまいか。そうした意味では、復讐の論理は、あくまで一面的な、往々にして危うい論理であつた。体制から疎外された貧しく孤独な曾我兄弟が、その一面的な論理を純粹化し、それに殉じたところに、世俗に対峙する物語が生まれたのであると思われる。

ともあれ、『曾我物語』は、そのようにして、復讐の論理を何とか組み立てた。それは、後に、儒教的封建道徳によつて整備されていった論理とは全く異なるものであり、『義貞軍記』のような武士らしい「道」を説く論理さえ整えられていない段階の、未成熟な論理であつた。だが、私達が文学を読むという行為は、その論理の成熟度を以て作品を評価することではないのは、いうまでもない。論理の面ではそのように悪戦苦闘を強いられつつも、何とかして作品を組み立てていったエネルギーはどこにあつたのか。それを改めて問い直すところに、この作品の研究の一つの可能性があるのではないかと考えるわけである。

最後に一言。昨今、犯罪の被害者の心情を大事にせよという議論が多く見られる。それ自体は全く正当だろうし、戦後日本社会が加害者の人権ばかりを重んじてきたという批判も、それなりに当たっている面があるだろう。だが、被害者の心情を大事にせよという議論が、もしも、報復の感情を無条件に肯定する方向へ向かうならば、へたをする、復讐を肯定する論理に行き着かざるを得なくなる恐れもあろう。『曾我物語』は、兄弟の復讐を肯定しつつ、復讐の連鎖する社会の悲しみを描き出しているはずである。法然の父は何故息子に敵討を禁じたのか。私達は、それを冷静に考えてみる必要があると思う。

# 注

- (1) 森山重雄「在地者の贖罪―『曾我物語』の意味するもの―」(『思想の科学』一七号、一九六三年八月。村上學編『日本文学研究大成 義経記・曾我物語』国書刊行会一九九三年五月再録)。但し、森山の指摘する場面が修身教科書に掲載されていたという点、筆者は未だ確認し得ていない。識者の教示を乞う。

- (2) 稲葉二柄「『曾我物語』の文芸世界―仇討物語としての構

造一」(梶原正昭編『軍記文学研究叢書11曾我・義経記の世界』汲古書院一九九七年二月)。

- (3) 山岸徳平「仇討文学としての曾我物語」(『日本文学聯誼』第二期中世、一九二七年八月)。「山岸徳平著作集IV 歴史戦記物語研究」有精堂一九七三年五月再録)。

- (4) 真名本『曾我物語』の引用は、角川貴重古典籍叢刊『妙本寺本曾我物語』による。但し、字体を現代通行のものに改め、訓点の一部を省く、濁点を加えるなど、表記を私意に改めたこの点は以下同様。

- (5) 仮名本『曾我物語』の引用は、岩波古典文学大系による。  
(6) 平出鏗二郎「敵討」(一九〇九年)。小稿では歳月社刊行の復刻版によっている。

- (7) 『法然上人行状絵図』の引用は、中央公論社・続日本絵巻大成『法然上人絵伝』による。

- (8) 『今昔物語集』の引用は、岩波古典文学大系による。

- (9) 折口信夫「仇討ちのふおくらあ」(『古代研究』二・三輯合併号、一九五三年二月)、「折口信夫全集」一五巻。

- (10) 勝俣鎮夫「中世武家密懷法の展開」(『史学雑誌』一九七二年六月)。「戦国法成立史論」東京大学出版会一九七九年三月再録)。

- (11) 『沙石集』の引用は、岩波古典文学大系による。なお、この部分、米沢本(小学館新編日本古典文学全集)では、「云ツレバ」を「思ひつれば」とする程度で、大きな異同はない。

- (12) 『吾妻鏡』の引用は国史大系による。

- (13) 石井進『日本の歴史12中世武士団』(小学館一九七四年二月)。

- (14) 『義貞軍記』の本文は、今井正之助が最善本とする学習院大学本による。同書の諸本や成立の問題については、今井正之助「義貞軍記」考「無極鈔」の成立に関わつて」(愛知教育大学『日本文化論叢』五号、一九九七年三月)参照。  
(15) 『甲陽軍鑑』の成立については、酒井憲二「甲陽軍鑑大成・研究篇」(汲古書院一九九五年一月)及び「甲陽軍鑑の伝写に見る中近世移行期の語詞」(『国語と国文学』二〇〇三年二月)参照。引用は、『甲陽軍鑑大成』により、私意に振り漢字などを付した。

- (16) 『経国集』の引用は群書類従による。

- (17) 『孝子伝』の本文は、幼学の会編『孝子伝注解』(汲古書院二〇〇三年二月)による。なお、この説話は、船橋本では大きく異なり、簡略で、「不俱戴天」の語も見られない。董黯説話については、黒田彰「董黯贅語―孝子伝図と孝子伝―」(『日本文学』二〇〇二年七月)参照。

- (18) 佐伯真一「戦場の精神史―武士道という幻影―」第四章(日本放送出版協会二〇〇四年五月)。

- (19) 橋本實「武士道の史的研究」第二章(雄山閣一九三四年四月)。

- (20) 古川哲史「日本倫理思想史研究②―武士道の思想とその周辺―」(福村書店一九五七年二月)。また、前項の拙著参照。  
(21) 和辻哲郎「武士道」(岩波講座「倫理学」第一二冊、一九四一年一月)。「和辻哲郎全集」第三巻所収)

- (22) 前掲注18の拙著参照。引用については、前掲注14参照。

- (23) 野口実「鎌倉武士と報復―畠山重忠と二俣川の合戦―」(『古代文化』五四巻六号、二〇〇二年六月)。

- (24) 前掲注18の拙著参照。

(25) 『神道集』の引用は、神道大系による。

(26) 最近では、田中徳定がこの問題を集中的に追求している。

『続日本紀』にみる孝思想（『駒澤国文』四〇号、二〇〇三年二月）など。

(27) 黒田彰「神道集、真名本曾我と平家打聞」（愛知県立大学文学部論集（国文学科編）三三五号、一九八七年二月。『中世説話の文学史的環境』和泉書院一九八七年一〇月再録）

(28) 村上學「善の繩とは思ひ給はぬか―真字本曾我物語のストリー―構造序説―」（『中世文学』二九号、一九八四年五月。『曾我物語の基礎的研究』付篇第一章、風間書房一九八四年二月）。

〔付記〕小稿は、拙稿「敵討の文学としての『曾我物語』」（『国文学解釈と鑑賞別冊 曾我物語の作品宇宙』至文堂二〇〇三年一月）と重複するところが少なくない点、ご容赦を乞う。この拙稿に基づきつつ内容を大幅に改めて、二〇〇三年一月二十九日に、佛教大学国語国文学会において講演の形で話をさせていただいた際の草稿を、さらに大幅に改めたのが本稿である。講演及び本稿執筆に際してご高配くださった、黒田彰氏をはじめとする佛教大学の諸氏に感謝申し上げます。